

POLITICA E FILOSOFIA NEI QUADERNI DI GRAMSCI

I.

LE POLEMICHE CON BUCCHARIN E CON CROCE

Il ruolo della polemica in Gramsci

Nel 1917 il giovane Gramsci scrive: «Per noi la discussione ha enorme importanza, è la ragione stessa della nostra vita»¹, poi quasi vent'anni dopo, in una lettera mandata alla cognata Tatiana, riconferma: «Tutta la mia formazione intellettuale è stata di ordine polemico...»² Sono due affermazioni tipiche all'atteggiamento intellettuale e morale del pensatore sardo. E non solo tipiche, ma anche profondamente vere.

Già da giovane — cercando la sua via nel campo della filosofia e del movimento politico — faceva la critica alla pseudocultura del positivismo, al riformismo della II. Internazionale, alla concezione meccanica e naturalistica della società, al fatalismo e soprattutto all'economismo di ogni tipo.³ Tutto questo lo aiutava a chiarire meglio le sue posizioni teoriche e politiche. La polemica si è intensificata durante il «biennio rosso» e l'occupazione delle fabbriche (1919—1920). Ma ciò che ha maggiormente contribuito alla formazione della propria concezione — originale anche nell'ambito della storia del marxismo del Novecento — è stata l'esperienza della Terza Internazionale, avuta a Mosca e poi a Vienna nel periodo degli anni 1923—1924. Dopo il suo ritorno in Italia, la sua principale ambizione è stata l'elaborazione sempre più compiuta della sua concezione (del partito, dell'egemonia, degli intellettuali, dello Stato ecc.), e non tanto la polemica. Ma allo stesso tempo si profilava la sua polemica, questa volta con Bordiga, con Nenni ecc. Poi non si deve dimenticare la sua aspra e decisiva critica antifascista che penetrava tutta la sua attività non soltanto teorica, ma anche e soprattutto quella politica.

Le sue polemiche con le diverse tendenze teoriche e politiche sono state ispirate sempre dalle necessità concrete storico-sociali. Per esempio, la sua critica al positivismo e ancora di più all'economismo è stata motivata dalla sua persuasione che il «fattore soggettivo», cioè l'uomo, la sua coscienza e la sua attività storico-sociali, la sua prassi hanno un'importanza decisiva nella vita della società.

Come le critiche degli anni precedenti il carcere, così anche le polemiche sorte durante la detenzione costituiscono — secondo il nostro giudizio — il filo essenziale che aiuta a capire meglio le sue riflessioni complesse. Anzi, possono essere usate come il mezzo con l'aiuto del quale *si potrebbe ricostruire tutto il suo pensiero filosofico e politico*. Prima di tutto, perché le sue principali polemiche — con la concezione

¹ A. Gramsci: *Scritti giovanili 1914—1918*, Torino. Einaudi p. 117.

² A. Gramsci: *Lettere dal carcere*, Torino 1973. Einaudi, p. 390. Anche nei *Quaderni* sottolinea parecchie volte l'importanza della polemica, dello «spirito critico» (Q. 1436.) e dell'«attività critica». (Q. 1410.)

³ Su questo punto è da vedere L. Paggi: *Antonio Gramsci e il moderno Principe. Nella crisi del socialismo italiano*. Roma 1970. Riuniti. — Vedi ancora la mia monografia: *Az ifjú Gramsci filozófiai fejlődése* (Lo sviluppo filosofico del giovane Gramsci), Budapest 1979. A filozófia időszéri kérdései 37.

meccanica di Bucharin del *Manuale popolare* e con le tendenze teoriche del Croce che voleva fare del marxismo «l'ancella della filosofia borghese» — aiutavano Gramsci a differenziarsi da certe correnti di pensiero e di azione, e ci aiutano anche a sistemare e a mettere in ordine le note sparse, e talvolta anche caotiche, dei *Quaderni*.

Lo scopo: la ricerca di una «nuova sintesi»

Nel carcere le polemiche facevano parte di un progetto generale che si potrebbe chiamare — con le parole di Gramsci — «il programma 'für ewig'»⁴. In una sua lettera del 1927 scrive: «Sono assillato... da questa idea: che bisognerebbe fare qualcosa 'für ewig'...», cioè qualcosa più sistematico, qualcosa che è valido anche come teoria organica. Gramsci — già malato — concentra tutta la sua energia sulla realizzazione di questo progetto.

In che cosa consiste più specificatamente il suo «programma 'für ewig'»? Come si potrebbe definire lo scopo di tale programma? Secondo la nostra opinione, il *leit-motiv* di questo programma «für ewig» è la ricerca di una «nuova sintesi» filosofica.⁵ Analizzando la fortuna del marxismo del Novecento, parla di «un processo storico ancora in movimento, per cui si riproduce una necessità nuova di sintesi culturale filosofica.» (Q. 1248.) Tanto più occorre creare questa «nuova sintesi» quanto più il marxismo e la sua unità teorica e politica — secondo Gramsci — è minacciato dalla disintegrazione. Questo pericolo deriva dall'idealismo e dal nuovo materialismo. Per questo dice: «In realtà si riproduce ancora la posizione reciprocamente unilaterale criticata nella prima tesi su Feuerbach tra metaralismo e idealismo e come allora, sebbene in un momento superiore, è necessaria la sintesi in un momento di superiore sviluppo della filosofia della praxis.» (Q. 1248—49.) La «nuova sintesi» — sulla base di un ritorno a Marx — si produce solo «se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia dell'idealismo che il materialismo tradizionali espressioni delle vecchie società.» (Q. 1425.) Dunque, la premessa della nuova sintesi è la polemica con queste correnti filosofiche, anche per vedere «che cosa è vivo e che cosa è morto» in queste filosofie. Quando Gramsci parla — in queste note — dell'idealismo e del materialismo, sottintende Croce e Bucharin.⁶ È per questo che ci occupiamo anche noi di queste sue polemiche.

Il metodo delle polemiche

Sono molto significativi ed istruttivi i principi metodologici dell'atteggiamento gramsciano verso le altre filosofie, e verso altri filosofi. Questi principi possono essere anche *criteri metodologici* che potrebbero avere una portata più ampia e che potrebbero essere anche oggi validi nella ricerca scientifica della storia delle idee.

Prima di tutto, secondo Gramsci, ogni filosofia deve *continuare* certe tendenze filosofiche e deve *criticare* altre tendenze; cioè ogni filosofo deve assumere questo

⁴ A. Gramsci: *Lettere dal carcere*, cit. op. p. 58.

⁵ Gramsci dice: «ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi e gli elementi di una nuova sintesi, il nuovo modo di concepire la filosofia...» (Q. 1436.)

⁶ Si deve aggiungere che Gramsci considerava anche altre tendenze del materialismo volgare e anche tendenze idealistiche: soprattutto Giovanni Gentile, di cui voleva scrivere un *Anti-Gentile*, ma la sua critica a Gentile non è così coerente come quella sviluppata intorno a Croce.

duplice atteggiamento. Per quanto riguarda la continuità, egli dice: «se è vero che la filosofia non si sviluppa da altra filosofia ma è una continua soluzione di problemi che lo sviluppo storico propone, è anche vero che ogni filosofo non può trascurare i filosofi che l'hanno preceduto e anzi di solito opera proprio come se la sua filosofia fosse una polemica o uno svolgimento delle filosofie precedenti, delle concrete opere individuali dei filosofi precedenti.» (Q. 1273.) Per quanto riguarda la rottura con le idee del passato (e delle tendenze opposte o diverse del presente) Gramsci opera alcune distinzioni fondamentali. Prima di cominciare la polemica, si deve precisare lo scopo della critica: si vuole distruggere un'ideologia di massa diffusa o si vuole fare la critica di un'opera scientifica. (Q. 1400.) Anche quest'ultimo scopo è importante, ma appartiene completamente alla sfera della scienza e non alle ideologie. In questo caso, dunque, bisogna stare molto attenti: criticare un libro scientifico non vuol dire distruggere una *Weltanschauung* diffusa. Su questo punto Gramsci richiama molte volte l'attenzione.

Ancora: non si può accettare certi metodi finora applicati nelle polemiche. È completamente sbagliato «presentare le dottrine filosofiche passate su uno stesso piano di trivialità e banalità, così che al lettore pare che tutta la cultura passata sia stata una fantasmagoria di baccanti in delirio. Il metodo è riprovevole da molti punti di vista: un lettore serio, che estenda le sue nozioni e approfondisca i suoi studi, crede di essere stato preso in giro ed estende il sospetto a tutto l'insieme del sistema. È facile parere di aver superato una posizione abbassandola, ma si tratta di pura illusione verbale.». (Q. 1450.)

Un altro punto essenziale nella critica è che «giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di antistoricismo, perché contiene la pretesa anacronistica che nel passato si dovesse pensare come oggi, ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi, alla cui stregua si giudica tutto il passato.». (Q. 1416—17.)

Bisogna giudicare in modo reale anche le caducità di certi sistemi di pensiero: «Che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria: la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale.». (Q. 1417.) Tanto più che — secondo Gramsci — le filosofie sono sempre prodotte dalle contraddizioni di un'epoca data e il loro sviluppo e la loro fine dipende in gran parte dallo sviluppo (o dalla fine) di queste contraddizioni storico-sociali.

Il brano dei *Quaderni*, dove Gramsci parla delle questioni della scienza è particolarmente ricco di problemi metodologici. Tra di essi si trova un altro criterio essenziale: «occorre essere giusti cogli avversari», nel senso che bisogna sforzarsi di comprendere ciò che essi realmente hanno voluto dire e non fermarsi maliziosamente ai significati superficiali e immediati delle loro espressioni.». (Q. 1405.) È una esigenza ovvia, ma molto difficile a soddisfarla, a causa delle passioni del critico. Ciò che dice Gramsci è appunto questo: bisogna sforzarsi di polemizzare senza passioni, disinteressatamente.⁷

Infine, un altro momento del metodo della polemica è di poter scegliere *bene* l'avversario da criticare. C'è sempre la tentazione di muovere critiche agli avversari minori, ma «non è molto 'scientifico' o più semplicemente 'molto serio' scegliere gli avversari tra i più stupidi e medicori o ancora, scegliere tra le opinioni dei propri avversari le meno essenziali e le più occasionali e presumere di aver 'distrutto' 'tutto'»

⁷ Diciamo che è difficile soddisfare questa esigenza anche perché vogliamo dimostrare: neanche Gramsci è riuscito a mantenerla sempre, e derivano da qui certi suoi giudizi sbagliati. Gramsci stesso riconosce che il pensare «disinteressatamente» gli è costato molta fatica. (LC. 390.)

l'avversario perché si è distrutta una sua opinione secondaria e incidentale o di aver distrutto un'ideologia o una dottrina perché si è dimostrata l'insufficienza teorica dei suoi campioni di terzo o quarto ordine». (Q. 1405.) Si deve «discutere e sostenere il proprio punto di vista in discussione con avversari capaci e intelligenti e non solo con persone rozze e impreparate che si convincono 'autoritativamente' o per via 'emozionale'». (Idem.)

Quest'ultimo criterio metodologico si è già realizzato con la scelta degli avversari di Gramsci: Bucharin e Croce che sono entrambi ben preparati, capaci, intelligenti e rappresentanti di una concezione del mondo determinata. Ora, vediamo come realizza in pratica questi criteri e soprattutto su quali argomenti teorici si ferma la sua attenzione.

I. L' ANTI-BUCHARIN

Le premesse

Il rapporto con Bucharin, prima dell'arresto di Gramsci, per quanto ci è dato di sapere, non era negativo. Ricordiamo per esempio che ancora nel 1925 consigliava lo studio — forse in mancanza di un altro trattato sistematico sull'argomento — del *Manuale popolare* per i quadri delle scuole del Partito.⁸ Poi, quando nel carcere si è messo ad analizzare l'edizione francese del libro, si rendeva conto della problematicità di molte sue affermazioni.

La sua polemica — polemica che abbraccia il campo della filosofia, dell'economia politica e della scienza politica — è motivata politicamente ed ideologicamente. La polemica — e questo è molto importante⁹ — si svolge all'interno della teoria marxista per l'interpretazione giusta ed esatta del marxismo. Sono dunque parecchi motivi teorici e politici.

Quali sono le premesse di tale critica? Nel *Saggio* Gramsci sembra ritrovare la concezione, da lui sempre rifiutata, del meccanicismo sociale, dell'economismo. Già negli anni giovanili confutava la teoria di Achille Loria e il suo «economismo storico». (Q. 462.) Con questo, Gramsci continuava — si può dire — la tradizione del marxismo. Sappiamo che la concezione di Loria è stata già criticata anche da Engels, nella *Prefazione* del III. volume del *Capitale*: «Die Entdeckung daß überall und immer die politischen Zustände un Ereignisse ihre Erklärung finden in den entsprechenden ökonomischen Zuständen, wurde, wie hiermit bewiesen, keineswegs von Marx im Jahr 1845 gemacht, sondern von Herrn Loria 1886.»¹⁰ In fin dei conti, dunque, l'elemento materiale ed economico è decisivo solo «in ultima analisi» secondo Marx e Engels. Così come Loria, secondo Gramsci, anche Bucharin fraintende l'essenza e la natura del marxismo: «Il modo di pensare esposto nel *Saggio* non è differente da quello del Loria se non è addirittura più criticabile e superficiale». (Q. 1441.)

Il retroscena politico della polemica è in rapporto con la deformazione economicistica del marxismo che è incapace di rispondere alla domanda: «come nasce il movimento storico sulla base della struttura», come si potrebbe ottenere il «formarsi

⁸ Non si deve dimenticare che a quei tempi Bucharin si trovava al vertice del potere, che era l'ideologo numero uno del potere sovietico e che godeva di un grande prestigio nel movimento operaio internazionale. Vedi: S. F. Cohen: *N. I. Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888—1938*. New York 1973. Alfred and Knopf

⁹ Si può osservare che le polemiche entro il marxismo sono sempre più aspre che quelle contro i rappresentanti dell'idealismo.

¹⁰ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin 1976. Dietz Verlag, Dritter Band p. 25.

dei gruppi politici attivi». (Q. 1422.) Cioè «come da questo modo di concepire può dedursi il superamento, il 'rovesciamento della praxis'?» (Q. 1403.) Dietro ogni problema teorico, anche il più astratto, si nascondono questi motivi politici: come si può organizzare la volontà collettiva delle masse popolari contro la dittatura della borghesia, il fascismo. Così, la polemica stessa è di doppia natura: teorica e allo stesso tempo anche pratica.

La questione della filosofia

Il punto cruciale della polemica di Gramsci concerne l'essenza, la funzione della filosofia. Il compito della filosofia, secondo il Gramsci, deve essere sempre la critica del senso comune e non — come accade in Bucharin¹¹ — la critica delle filosofie sistematiche. «Un lavoro come il *Saggio popolare*, destinato essenzialmente a una comunità di lettori che non sono intellettuali di professione, avrebbe dovuto prendere le mosse dall'analisi critica della filosofia del senso comune, che è la 'filosofia dei non filosofi', cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali... i grandi sistemi delle filosofie tradizionali e la religione dell'alto clero, cioè le concezioni del mondo degli intellettuali e dell'alta cultura... sono ignoti alla moltitudine e non hanno efficacia diretta nel suo modo di pensare e di operare. Certo ciò non significa che essi siano del tutto senza efficacia storica: ma questa efficacia è d'altro genere». (A. 1396.) Dunque, un saggio *popolare* del marxismo deve partire dalla critica della «filosofia dei non filosofi», dalla critica del senso comune delle moltitudini per renderle «omogenee ideologicamente». (Q. 1398.) In questa polemica Gramsci si è mosso dalla necessità *politica* di dover influire sulle masse popolari, di indirizzarli verso una lotta consapevole contro le forze fasciste. Questo punto della critica gramsciana coincide completamente con alcune delle sue affermazioni sul consenso e sull'egemonia nella sua teoria della politica.

Per quanto riguarda poi la filosofia marxista, Gramsci dice: «Nel *Saggio popolare* non è neanche giustificata coerentemente la premessa implicita nell'esposizione ed esplicitamente accennata in qualche posto, casualmente, che la vera filosofia è il materialismo filosofico e che la filosofia della praxis è una pura 'sociologia'». (Q. 1431.) Vero è che in questo libro di Bucharin la separazione tra il materialismo (dialettico) e il materialismo storico — a cui accenna Gramsci — non è esplicita come nei suoi studi degli anni trenta.¹² Ma una certa separazione tra filosofia e teoria della storia ci si può già scorgere, come osservava anche György Lukács.¹³

Secondo il nostro parere, qui Gramsci è troppo severo nei confronti di Bucharin perché proietta nel passato lo stato degli studi marxistici degli anni trenta che si concluderà nella canonizzazione della teoria marxista operata da Stalin. Ma certo è che fra Gramsci e Bucharin corre una differenza: Bucharin accentua nella filosofia marxista il momento del materialismo, Gramsci invece accentua quello storico, senza

¹¹ Infatti nel *Saggio* Bucharin critica la filosofia borghese, ed espone (nelle pagine 191—197 del libro) la breve storia della filosofia. Noi utilizziamo l'edizione francese di cui Gramsci stesso si è servito. Vedi: N. I. Boukharine: *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*. Paris 1927. Éditions Sociales Internationales (Abbr.: MP.)

¹² Per esempio: N. I. Bucharin: *Teoria e prassi dal punto di vista del materialismo dialettico*, in: *Scienza al bivio* Bari 1977. De Donato; e N. I. Bukharin: *Marx's Teaching and his Historical Importance*, in: *Marxism and Modern Thought*, London 1936. Routledge and Sons LTD.

¹³ Vedi: G. Lukács: *N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie*, Hamburg 1922. in: *Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeitsbewegung*, XI. 1925. p. 216—224.

negare il momento materialistico. Nel caso del termine «materialismo storico» — secondo Gramsci — occorre «posare l'accento sul secondo termine 'storico' e non sul primo di origine metafisica». (Q. 1437.) Da questo trae una conseguenza assai discutibile (discussa anche fino ad oggi) che «la filosofia della praxis è lo 'storicismo' assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia». (Idem.) Invece l'identificazione della filosofia con il materialismo — operata da Bucharin — significa il ritorno alla concezione materialistica di tipo meccanica del XVIII. secolo. Così è nato «un marxismo in 'combinazione'», cioè una filosofia combinata con un materialismo meccanico-metafisico. (Q. 423.)

Il suo tratto più caratteristico è l'accentuazione del momento materiale. «È certo che tutto ciò che è una deviazione infantile della filosofia della praxis, determinata dalla convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti 'materiali' tanto più si è ortodossi». (Q. 1442.) Nella concezione di Bucharin, Gramsci identifica già l'origine di un pericolo teoretico, diffuso negli anni trenta: «il materialismo storico tende a diventare una ideologia nel senso peggiore, cioè una verità assoluta ed eterna... nel *Saggio popolare* esso è confuso col materialismo volgare, con la metafisica della 'materia' che non può non essere eterna e assoluta». (Q. 466.) Invece, secondo Gramsci, la materia ha senso solo in rapporto con la coscienza (che è sempre storica), cioè come espressione dei rapporti sociali e non come una entità in sé.¹⁴

La materia e l'oggettività

La filosofia marxista deve essere materialista, ma non si può staccare la materia dalla storia. Come lui stesso dice in forma esplicita: «la materia non è quindi considerata come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione, come *rapporto umano*». (Q. 443.) Per illustrare la sua tesi, porta un esempio: «Il materialismo storico non studia una macchina per stabilirne la struttura fisico-chimico-meccanica dei suoi componenti naturali, ma in quanto è oggetto di produzione e di proprietà, in quanto in essa è cristallizzato un rapporto sociale e questo corrisponde a un determinato periodo storico». (Q. 443—4.) Infatti, Gramsci qui sottolinea giustamente che la materia è importante per noi come oggetto dell'attività umana, non come materia in sé, perché in quest'ultimo caso essa avrà una forma trascendentale. Così sarebbe difficile separarla da Dio e dall'Idea Assoluta della filosofia idealistica.

In rapporto alla materia pone il problema dell'oggettività. Contro Bucharin, che parla di un'oggettività fuori dell'uomo, Gramsci pone la domanda: «senza l'attività dell'uomo creatrice di tutti i valori, anche scientifici, cosa sarebbe l'«oggettività»? Un caos, cioè niente, il vuoto... Per la filosofia della praxis l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco, si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso». (Q. 1457.) Per Gramsci, dunque, l'importante è la relazione fra gli elementi differenti, opposti alla realtà oggettiva.

¹⁴ Nel *Saggio* Bucharin dice: «La matière a existé avant que l'homme pensant ne fut apparu; la terre a existé bien avant l'apparition d'aucun 'esprit' sur cette terre. En d'autres termes, la matière existe objectivement de 'l'esprit'» (MP. 53.)

Fra i tanti critici del *Saggio popolare* quasi tutti si accordavano sulla mancanza della dialettica nel pensiero di Bucharin. Per esempio Lenin, Lukács, Fogarasi ed altri ritengono ciò il difetto principale dell'opera di Bucharin. Anche Gramsci è dello stesso parere: «occorre dire che all'autore sfugge il concetto stesso di metafisica, in quanto gli sfuggono i concetti di movimento storico, del divenire e quindi della stessa dialettica». (Q. 1401—2.) Vediamo ora se i suoi critici hanno ragione o meno.

Come punto di partenza, prendiamo due esempi che Gramsci non menziona nemmeno. A proposito del *determinismo*, Bucharin scrive: «La théorie qui affirme que la volonté humaine est libre (indépendante) s'appelle indéterminisme (théorie du libre arbitre). La théorie qui affirme que la volonté humaine n'est pas libre et qu'elle est soumise à certaines conditions, s'appelle déterminisme... Les actions humaines sont ainsi toujours 'déterminées, définies'...». (MP. 32. 35.) La definizione del determinismo assoluto operato da Bucharin rende difficile il capire la formula fondamentale del marxismo, la formula, secondo la quale è l'uomo che «fa» la propria storia. Anche in questo caso manca la concezione dialettica del rapporto oggetto-soggetto. È in rapporto con questa interpretazione del determinismo la sua teoria sul *caso*.¹⁵

Secondo Bucharin si chiama caso ogni momento di cui ignoriamo la causa. Nella società il caso non esiste nemmeno, perché li accade tutto secondo la necessità sociale: «Si tout se passe essentiellement en conformité avec des lois, et si, en général, il n'existe rien d'accidentiel, c'est-à-dire d'indépendant de toute cause, il est clair que le hasard historique ne peut pas non plus exister... il n'existe aucun phénomène accidentiel dans l'évolution historique de la société». (MP. 43., 44.) Di tutto questo Bucharin deduce una conseguenza fondamentalmente antidialettica: «la notion du 'hasard' doit être chassée des sciences sociales». (Idem.) Poi dice che il concetto del caso è contrario a quello della necessità. Anche tutta l'evoluzione sociale è sottomessa alle regole della necessità storica. Così Bucharin giunge — come i suoi predecessori nell'Illuminismo francese — al fatalismo. «Quand on dit: un certain phénomène a été historiquement nécessaire, cela veut dire qu'il devait arriver fatalement, indépendamment du fait qu'il est bon ou mauvaise... C'est en ce sens que le socialisme est une nécessité historique, l'évolution ultérieure étant impossible sans lui. Et si la société se développe nous aurons inévitablement le socialisme». (MP. 45—46.) A nostro parere, Bucharin qui è rimasto legato al suo *status* ideologico: spiega perché non si può cambiare la società sovietica. Gramsci non fa allusione a questa concezione di Bucharin, ma da altri esempi si deduce il carattere metafisico del suo pensiero.

L'insistenza di Bucharin sul momento della materia conduce alla sottovalutazione dell'importanza dello spirito umano. «D'après l'exemple de ce monde que nous connaissons, nous voyons que les phénomènes psychiques, que le soi-disant 'esprit' constituent une parcelle infime de tous les phénomènes». (MP. 52.) Siccome distacca la materia dallo spirito, non riesce affatto a capire il rapporto fra i due momenti. Gramsci invece sottolineava sempre l'unità dei momenti materiali e spirituali, e analizzava i processi intermediari che corrono fra la materia e lo spirito. Questo punto è importantissimo, perché secondo il marxismo classico e secondo Gramsci, nella società è la prassi che serve da mediatrice fra la materia e lo spirito, fra l'oggetto e il

¹⁵ S. Heitman, noto studioso di Bucharin, ricostruisce la teoria generale di Bucharin e non menziona nemmeno i lati meccanici, anti-dialettici di Bucharin. Vedi: S. Heitman: *Il materialismo dialettico e storico in Bucharin*, in: *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. VII. Milano 1979. Feltrinelli, p. 192—228.

soggetto. Essi sostituiscono il «monismo», «non certo quello materialista né quello idealista, ma *identità dei contrari nell'atto storico concreto*, cioè attività umana (storia-spirito) in concreto, connessa indissolubilmente a una certa 'materia' organizzata (storicizzata), alla natura trasformata dall'uomo.». (Q. 1492. — il corsivo è mio) Per questo chiama Gramsci il suo marxismo: filosofia della prassi.

Bucharin invece concepisce anche l'uomo meccanicamente, senza la sua dimensione attiva. Dice: «L'homme est un produit de la nature, une partie de cette nature soumise aux lois générales... c'est une machine très finement organisée. Détruisez cette organisation, désorganisez-la, et 'l'esprit' disparaîtra immédiatement.». (MP. 52., 53.) In questa parte del *Saggio* Bucharin riproduce completamente il pensiero illuministico di La Mettrie e di Holbach e si allontana notevolmente dalle posizioni del marxismo. Marx parla dell'essenza dell'uomo come dell'«insieme dei rapporti sociali»¹⁶ e Gramsci si riferisce a questa definizione di Marx quando dice: «che la 'natura umana' sia il 'complesso dei rapporti sociali' è la risposta più soddisfacente, perché include l'idea del divenire: l'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali...». (Q. 885.) Dunque stanno di fronte due concezioni: l'una è completamente irrigidita, l'altra dinamica, dialettica, in continuo movimento.

Lo strumento tecnico

Un malinteso comune di molte interpretazioni del marxismo è — da Loria fino a Bucharin — la sottovalutazione del momento della prassi umana e l'affermazione dei momenti oggettivi. Nella società quest'ultima si identifica con lo strumento tecnico che determina nettamente tutto l'andamento dello sviluppo sociale. Nel *Manuale popolare* scrive: «La forme de la société, sa structure, dépendent à leurs tour... du niveau de développement de la technique...». (MP. 126.) Poi dice: «Pour étudier la société, les conditions de son développement, ses formes, son contenu, etc. il faut commencer par une analyse de ses forces productives, c'est-à-dire de la base technique de la société.». (MP. 122.) L'intenzione di Bucharin — secondo Gramsci — è ritrovare l'elemento «più oggettivo» dello sviluppo sociale per poter spiegare dalle leggi oggettive le trasformazioni avvenute nella storia. Gramsci — riferendosi a Croce — dice: «nella *Critica dell'Economia politica* ... e altrove è messa in rilievo l'importanza delle invenzioni tecniche ed è invocata una storia della tecnica, ma non esiste nessuno scritto in cui lo 'strumento tecnico' sia fatto diventare la *causa* unica e suprema dello svolgimento economico». (Q. 1440.) Bucharin invece — come prima Loria — chiama il marxismo «materialismo economico» per sottolineare il ruolo determinante delle forze produttive e in esse il ruolo della tecnica.¹⁷

¹⁶ 2 — «Das Menschliche Wesen... in seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse». in: Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, in: K. Marx—F. Engels: *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1966. Dietz Verlag I—II., II. Band, p. 371.

¹⁷ Anche Lukács è dello stesso parere, quando nella sua critica rimprovera a Bucharin di aver identificato la tecnica e le forze produttrici e di aver concepito la tecnica come un «principio fetichistico». Vedi: Lukács: *N. Bucharin...*: idem.

Bucharin nel suo *Saggio* fa la critica dell'idealismo che — invece di trattare della materia, dell'economia e delle forze produttive oggettive — si occupa soprattutto della coscienza sociale, dello spirito, dell'individuo. Mentre per il materialismo l'essenziale è «la production matérielle et ses moyens ('les forces matérielles productives')», voilà ce qui constitue la base de l'existence d'une société humaine...». (MP 59.) Così, la società si presenta come «un'organizzazione di lavoro» in cui la parte determinante è la struttura economica. (MP. 89.) Bucharin dà una definizione esatta della società: «La société est le système le plus large d'hommes agissant les uns sur les autres, système qui embrasse tous leurs rapports durables et basé sur les rapports dérivant du travail». (Idem.) Dice altrettanto bene che la società non è un semplice insieme degli uomini. Ma nel rapporto fra individuo e società è la società che ha la supremazia: «en réalité, la société a toujours existé depuis que l'homme lui-même existe, et il n'y a jamais eu d'hommes en dehors de la société...et si la société a toujours été le milieu où vivait l'individu, il n'est pas difficile de comprendre que ce milieu déterminait l'individu; l'individu se développe suivant la nature du milieu, de la société». (MP. 97.)

Così si spiega anche l'attività dell'individuo che è completamente determinata dalle forze esteriori. Bucharin finalmente conclude: «La société domine l'individu, ou, comme disent les savants, il existe une suprématie de la société sur l'individu». (MP. 101.) Questa affermazione coincide con tutta la sua concezione meccanica, metafisica: l'uomo è praticamente «schacciato», annullato dalle forze materiali, oggettive.

Gramsci capisce questo punto di vista di Bucharin e costata come fra il suo pensiero e quello di Bucharin esista una differenza *politica* nel concepire questi problemi. Ciò si esprime nella citazione seguente «occorre combattere l'economismo non solo nella teoria della storiografia, ma anche e specialmente nella teoria e nella pratica politica. In questo campo la lotta può e deve essere condotta *sviluppando il concetto di egemonia*, così come è stata condotta praticamente nello sviluppo della teoria del partito politico...». (Q. 1595—96. — il corsivo è mio) Così si può affermare che la critica alla concezione di Bucharin è strettamente collegata con la elaborazione della sua teoria politica e della «nuova sintesi» che aveva progettato.

La base e la sovrastruttura

Bucharin nel *Saggio* tratta questo problema come la «question centrale» della sociologia, cioè del materialismo storico. Infatti — essendo economista — dedica la maggior parte della sua attenzione a questo problema, e all'equilibrio fra i due lati della società. Ma neanche in questo caso riesce a presentare il rapporto reciproco, dialettico della base e della sovrastruttura, e parla sempre della «dépendance des superstructures à l'égard de la base». (MP. 346.) Così rimane in ombra il carattere attivo della sovrastruttura.

In Gramsci invece quest'ultimo momento viene messo in rilievo. Anche per questo critica Bucharin, rappresentante del «materialismo storico meccanico» che assume ogni atto politico come determinato dalla struttura, immediatamente, cioè come riflesso di una reale e permanente (nel senso di acquisita) modificazione della struttura». (Q. 872.) In questo caso Gramsci è molto severo: «la pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della

struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo, o praticamente deve essere combattuta con la testimonianza autentica di Marx». (Q. 871.) Per Gramsci l'importante è — in contrasto con Bucharin — il complesso delle mediazioni che si trova fra la base e la sovrastruttura, e più ancora l'influsso che può esercitare la sovrastruttura sulla base.¹⁸ Anche questa volta accentua il potere trasformativo del fattore soggettivo, dello spirito umano.

Se è così, quale posto assegna Gramsci al momento oggettivo, al momento della base, al fattore economico? Anche nei *Quaderni* continua la sua concezione precedente, concezione che si è formata dopo lo sfacelo del movimento dell'occupazione delle fabbriche: il fattore economico determina solo la condizione della lotta, ma non costituisce la *causa* della trasformazione sociale. In Gramsci nemmeno la crisi economica ha lo stesso ruolo che ha nel marxismo classico: «si può escludere che, di per sé stesse, le crisi economiche immediate producano eventi fondamentali; solo possono creare un terreno più favorevole alla diffusione di certi modi di pensare, di impostare e risolvere le questioni che coinvolgono tutto l'ulteriore sviluppo della vita statale». (Q. 1587.)

Come si può giudicare il tentativo dell'*Anti-Bucharin* di Gramsci? Quali conseguenze se ne possono trarne? Dobbiamo affermare prima di tutto che la polemica di Gramsci ignora i lati positivi del trattato di Bucharin. Per esempio, la dimostrazione del carattere materiale dei fenomeni della natura e della società, ovvero la presentazione dettagliata dei cambiamenti storici, e le loro contraddizioni interne¹⁹, ecc. Poi ci si deve rendere conto del fatto che il *Manuale popolare* non rappresenta tutta l'opera di Bucharin. Dall'inizio degli anni trenta Bucharin stesso supera questa sua posizione teorica che ha esposto nel *Saggio*. In parte, si può osservare questo cambiamento anche in un altro saggio intitolato *Teoria e prassi dal punto di vista del materialismo dialettico*, criticato anch'esso da Gramsci, per non parlare poi di un suo saggio complessivo del 1933, intitolato *L'insegnamento di Marx e la sua importanza storica*, molto significato in questo senso. Gramsci non considera tutta questa evoluzione del pensiero di Bucharin e non osserva più i criteri metodologici da lui esposti, così i risultati della sua critica non sono più accettabili.²⁰

Quale esigenza soddisfa allora la polemica con Bucharin? Senza dubbio la formulazione del suo punto di vista filosofico-politico sui principali problemi del marxismo. A tale scopo gli era utile l'opera di Bucharin. Anzi, come politico-teorico Bucharin era ben preparato, l'esponente di spicco di una tendenza del marxismo. Aveva anche il merito di essere il primo a comporre un trattato *sistematico* del marxismo: impresa molto difficile, impresa che dimostra bene il fallimento di tanti altri manuali pubblicati fino ad oggi. Dunque il misurarsi con lui non era un compito da poco.

¹⁸ Jacques Texier forse non ha ragione dicendo che Gramsci fosse stato «il teorico della sovrastruttura», ma è ugualmente vero che Gramsci si occupava molto di questi temi. Vedi: J. Texier: *Gramsci, théoricien des superstructures*, in: *La Pensée*, 1968, n. 139.

¹⁹ Bucharin scrive: «Tout change: la technique, la morale, le régime politique, la religion. Les rapports entre les hommes se transforment. En un mot, la vie sociale, de même que tout dans la nature est sujette à de continuelle transformation. Il en résulte, 1., qu'il faut bien comprendre et examiner chacune de ces formes sociales dans toutes leurs particularités, et 2., qu'il faut étudier chaque forme particulière dans le processus de sa transformation interne... Il n'arrive jamais dans une société que le capitalisme, p. ex. existe pendant un certain temps dans une forme figée, et qu'il soit remplacé ensuite par un régime socialiste tout aussi immobile. En réalité, chacune de ces formes évolue sans cesse pendant toute son existence.» (MP. 67—68.)

²⁰ Al centro di questo saggio sta il concetto della prassi, rivalutato dopo aver letto i scritti giovanili (specialmente *L'Ideologia tedesca*) di Marx e Engels.

II. L'ANTI-CROCE

Le premesse

La polemica di Gramsci con Croce era più sistematica e più approfondita di quella con Bucharin. Avrebbe voluto comporre un libro sulla interpretazione di Croce: «Sono da rivedere e da criticare tutte le teorie storicistiche di carattere speculativo. Da questo punto di vista bisognerebbe scrivere un nuovo *Anti-Dühring*, che potrebbe essere un *Anti-Croce...*». (Q. 1088.) I lineamenti di questa polemica sono esposti nel X. quaderno, sistemati in più di 150 pagine.

Fin dall'età giovanile, Gramsci seguiva con grande attenzione gli scritti del Croce, soprattutto gli scritti minori pubblicati nelle varie riviste o nelle pagine di *Critica*. Come testimonia un passo di una sua lettera inviata dal carcere, subiva anche la sua influenza: «Quando ero allievo del Cosmo in molte cose non ero d'accordo con lui, naturalmente... Ma mi pareva che tanto io come il Cosmo molti altri intellettuali del tempo (si può dire nei primi 15 anni del secolo) ci trovassimo in un terreno comune che era questo: partecipavamo in tutto o in parte al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce...». ²¹ Poi, dopo il 1918, si staccava da lui, ma non dimenticando di seguire l'attività del Croce, verso gli anni 1925—26 (specie nel saggio *Alcuni problemi della quistione meridionale*) faceva anche la sua critica. Per Gramsci, il filosofo ed esteta borghese impersonava quel tipo d'intellettuale tradizionale contro la quale bisognava lottare per formare i ceti del nuovo intellettuale organico.

Nei *Quaderni*, dove un punto cruciale del programma «für ewig» era l'analisi del ruolo storico degli intellettuali italiani, Gramsci parla del Croce come del tipo di intellettuale che continua la tradizione della funzione csomopolita di quel ceto che rende impossibile ed irrealizzabile l'unità nazionale del popolo italiano. Dunque, dal punto di vista di storia di cultura Croce è ritenuto un pensatore staccato dal «popolo-nazione», un intellettuale di tipo «aristocratico».

Nello stesso tempo Gramsci si rende anche conto del fatto che, ciononostante, Croce è molto popolare (e non soltanto in Italia) e esercita un enorme influsso intellettuale e morale sulle masse intellettuali e anche popolari. Nella società italiana — come scrive in una lettera — «Ben. Croce, per es., è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.». ²² Questa sua popolarità è dovuta specialmente all'atteggiamento «disinteressato», apolitico che Gramsci critica in modo conseguente.

Fa la critica alla funzione pratica e sociale del Croce. Dimostra che nella società italiana Croce, *volens nolens*, funge da ideologo. In una delle note del carcere, Gramsci scrive: «L'atteggiamento pratico del Croce è un elemento per l'analisi e la critica del suo atteggiamento filosofico: ne è anzi l'elemento fondamentale: nel Croce filosofia e 'ideologia' finalmente si identificano, anche la filosofia si mostra niente altro che uno 'strumento pratico' di organizzazione e di azione». (Q. 690.) Cioè per Gramsci, Croce contribuisce all'espansione culturale dell'egemonia della classe dominante.

Come viene giudicato dal punto di vista teorico? Da una parte, per Gramsci, egli è il teorico di maggior spicco della filosofia borghese di portata internazionale,

²¹ A. Gramsci: *Lettere dal carcere*, op. cit. p. 466.

²² Idem, p. 481. — Per quanto riguarda il suo rapporto con il governo fascista, Gramsci fa anche osservazioni opposte, meno sfumate, secondo noi. Croce sarebbe giunto «a contribuire a un rafforzamento del fascismo, fornendogli indirettamente una giustificazione mentale...». (Q. 1228.)

il promotore della «rinascita dell'idealismo», è colui che ha elaborato un notevole sistema filosofico ed estetico. Ma si occupa del Croce anche nel suo rapporto con il marxismo. Sappiamo bene che Croce s'interessava al marxismo negli anni novanta dell'Ottocento e che ha scritto parecchi articoli sull'argomento.²³ Ma malgrado — come lui stesso ripeteva sovente — avesse superato presto il marxismo, come Gramsci ha dimostrato, ha conservato ugualmente molti elementi della dottrina marxista.

L'uomo di partito

L'atteggiamento politico-sociale di Croce — la cui analisi è stata il punto di partenza di Gramsci — è caratterizzato dal suo conseguente non-impegnarsi nella lotta sociale. Cercava sempre di evitare ogni presa di posizione univoca che nelle circostanze concrete poteva essere giudicata anche positivamente. Gramsci apprezzava molto l'atteggiamento di Croce verso il fascismo, la sua «volontà di non 'impegnarsi' a fondo». (Q. 1261.) «Nel Croce sono vive le preoccupazioni di leader mondiale, che lo inducono ad assumere atteggiamenti equilibrati, olimpici, senza impegni troppo compromittenti di carattere temporaneo ed episodico». (Q. 1303.)

Croce ribadisce la sua opinione anche con argomenti teorici. Egli condanna in generale ogni adesione a un partito politico perché ogni partito desta passioni, in più i partiti hanno l'intenzione «di fiaccare l'energia delle varietà individuali e di ridurre le persone a greggi» con la loro disciplina e uniformità.²⁴ Ciononostante Gramsci lo chiama «uomo di partito» (Q. 1207.) che simpatizza con i gruppi politici conservatori e dice anche che era «il leader nazionale dei movimenti di cultura che nascevano per rinnovare le vecchie forme politiche». (Q. 1353.)

Gramsci lo considera «uomo di partito», cioè ideologo, nonostante sapesse bene che Croce condannava sempre le ideologie. Nel suo articolo sui partiti politici, Croce scrive: «ogni partito sviluppa una *ideologia* o teoria, o piuttosto pseudoteoria... che s'imbevono di falso» e l'ufficio delle ideologie è che hanno un influsso «oratorio e avvocatesco a vantaggio del partito» talvolta anche «sugli uomini stessi e perfino sui capi del partito, prigionieri nelle reti dei propri sofismi». ²⁵ Gramsci non può accettare tale concezione ideologica, la rifiuta dicendo: «per la filosofia della prassi le ideologie sono tutt'altro che arbitrarie: esse sono fatti storici reali, che occorre combattere e svelare nella loro natura di strumenti di domino non per ragioni di moralità ecc. ma proprio per ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un'egemonia e crearne una altra, come momento necessario del rovesciamento della praxis». (Q. 1319.) L'ideologia dunque, per Gramsci è un momento essenziale della lotta politica. Ma opera un'osservazione acuta dicendo di dover distinguere l'ideologia dell'avversario che dobbiamo combattere dalla nostra ideologia che serve all'emancipazione dei popoli, all'egemonia della nuova classe.

²³ Vedi: B. Croce: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1968. Laterza. Sull'argomento: E. Agazzi: *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1962. Einaudi

²⁴ B. Croce: *Elementi di politica*, Bari 1925. Laterza, p. 41.

²⁵ Idem, p. 42—43.

Naturalmente Gramsci si è accorto della trasformazione dell'atteggiamento politico del Croce durante i primi trent'anni del secolo. Secondo Gramsci, dopo la prima guerra mondiale si può osservare uno «spostamento del Croce dalla posizione 'critica' a una posizione tendenzialmente pratica e di preparazione all'azione politica effettiva (nei limiti consentiti dalle circostanze e dalla posizione sociale del Croce)...». (Q. 1356.) Con questa sua posizione da ideologo Croce rinuncia — secondo Gramsci — al suo atteggiamento erasmiano.

A noi sembra invece che in questo caso Gramsci fraintenda ed esageri la funzione del Croce nella società italiana. Anche se è vero che i suoi punti di vista sono cambiati, non si può dire che Croce aveva effettivamente questa posizione di leader che gli attribuisce Gramsci.

È altrettanto vero che è notevolmente cambiato il suo rapporto col marxismo. Voleva fare del marxismo prima di tutto l'ancella della filosofia borghese: «si può dire che una gran parte dell'opera filosofica di B. Croce rappresenta questo tentativo di riassorbire la filosofia della praxis e incorporarla come ancella alla cultura tradizionale». (Q. 1435.) Questo suo tentativo fa parte del suo sviluppo da «una critica radicale» (posizione 'critica') alla «liquidazione (politico-ideologica)» del materialismo storico (posizione pratica). (Q. 1207.)

Ma alla «liquidazione» del marxismo Croce non è mai giunto. Gramsci sottolinea parecchie volte nelle noti dei *Quaderni* che Croce non è riuscito a liberarsi completamente dagli elementi della teoria marxista. Anzi, «ciò che vi è di 'sano' e di progressivo nel pensiero del Croce non è altro che filosofia della praxis presentata in linguaggio speculativo». (Q. 1268.)

L'intenzione fondamentale dell'*Anti-Croce* era appunto il dimostrare in quale misura Croce fosse rimasto legato al marxismo e come «ritraduce in linguaggio filosofico speculativo» i suoi principi per «assorbirlo» nella filosofia borghese.

Il «Dio ascoso»: l'economia

Come ricorda nella sua autobiografia, Croce già fin da giovane criticava alcuni punti essenziali del marxismo. Non credeva nella separazione della struttura e della sovrastruttura e soprattutto nel «misterio dell'Economia». ²⁸ Gramsci allude forse a questa concenzione, scrivendo: «Avviene spesso che si combatte l'economismo storico, credendo di combattere il materialismo storico». (Q. 1593.) Infatti, Croce criticava sempre l'economismo, ma ha sbagliato nell'identificare il marxismo con questa tendenza deteriorata del marxismo. Dice anche esplicitamente che il marxismo è per lui un «paneconomismo». Al congresso di filosofia tenuto a Oxford nel 1930, Croce polemizza con Lunaciarski in questo modo: «Debbo poi osservare al signor Lunatcharsky, che contrariamente alla sua credenza che il materialismo storico sia una concenzione antimetafisica e sommamente realistica, quella dottrina è, peggio che metafisica, addirittura teologica, dividendo l'unico processo del reale in struttura e sovrastruttura, noumeno e fenomeno, e ponendo sulla base come noumeno un Dio ascoso, l'Economia, che tira tutti i fili e che è la sola realtà nelle apparenze della morale, della religione, della filosofia, dell'arte, e via dicendo». (Q. 2866.)

²⁸ «Non prestai fede al mistero della sottostruttura o Economia.» vedi in: B. Croce: *Contributo alla critica di me stesso*, in: *Filosofia — poesia — storia*, Milano—Napoli 1955. R. Ricciardi Ed. p. 1163.

Polemizzando con questa affermazione del Croce, Gramsci dice: «Quando dice che il materialismo storico stacca la struttura dalle sovrastrutture, rimettendo così in vigore il dualismo teologico, non pensa che questo distacco è posto in senso dialettico, come tra tesi ed antitesi e che pertanto ogni accusa di dualismo teologico è vacua e superficiale? Forse che la struttura è concepita come qualcosa di immobile, o non è essa stessa la realtà in movimento: cosa vuol dire Marx nelle *Tesi su Feuerbach* quando parla di 'educazione dell'educatore' se non che la sovrastruttura reagisce dialetticamente sulla struttura e la modifica, cioè non afferma in termini 'realistici' una negazione della negazione? non afferma l'unità del processo del reale?». (Q. 854.)

Gramsci ha ragione di riferirsi a Marx, ma — secondo noi — Croce, facendo la sua critica, tiene presente i *seguaci* di Marx che «hanno sviluppato» la dottrina di Marx. In altre note, Gramsci sospetta questa differenza e fa anche un piccolo segno di capire quest'atteggiamento del Croce: «nella sua forma più diffusa di superstizione economicistica, la filosofia della praxis perde una gran parte della sua espansività culturale nella sfera superiore del gruppo intellettuale...». (Q. 1595.) In queste circostanze si capisce meglio l'intento di Gramsci di rifiutare energicamente ogni interpretazione economicistica del marxismo (Loria, Bucharin e altri).

La base e la sovrastruttura

Una delle obiezioni fondamentali del Croce al marxismo è che non risolve il problema della base e della sovrastruttura. Nel suo saggio intitolato *Storia economico-politica e storia etico-politica* Croce scrive del materialismo storico che «considerava sostanziale la vita economica e apparenza, illusione o 'sovrastuttura', come la chiamava, la vita morale». ²⁷ L'intenzione del Croce è di restaurare il fattore morale, cioè la sovrastruttura. Questa aspirazione si trova ugualmente anche in Gramsci, non in modo speculativo, astratto, ma in base ai rapporti storici.

Gramsci si distingue dalla concezione idealista della sovrastruttura, perché riconosce che la base determina — come diceva Engels nelle sue ultime lettere — «in ultima analisi» la sovrastruttura. ²⁸ Ma — come abbiamo visto nella sua polemica con Bucharin — non concepisce meccanicamente questa determinazione. Anche in questo caso, polemizzando questa volta con Croce, riformula la sua presa di posizione: «La filosofia della praxis 'assorbe' la concezione soggettiva della realtà (l'idealismo) nella teoria delle superstrutture, l'assorbe e lo spiega storicamente, cioè 'supera', lo riduce a un suo 'momento'. La teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà». (Q. 1244.) Dunque, Gramsci vorrebbe fare l'opposto di quello che voleva fare il Croce: vorrebbe ridurre l'idealismo (anche del Croce) al «d'ancella» del marxismo. Ha realizzato questo suo progetto — secondo il nostro parere — in quanto aveva ricavato parecchie cose dal Croce.

²⁷ B. Croce: *Elementi di politica*, idem, p. 92.

²⁸ Si tratta, per esempio, della lettera di Engels scritta a H. Starkenburg, il 25 gennaio 1894.

Nell'opera del Croce ha un ruolo molto importante il momento della *storicità*. Come Gramsci ha dimostrato nei *Quaderni*, questo momento Croce lo deve al marxismo. Parlando delle diverse sfere della sovrastruttura, per esempio della filosofia, dice che «la Filosofia non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita» e così «nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi».²⁹ Per Croce dunque, filosofia e storia non sono separabili l'una dall'altra, anzi si identificano in quanto filosofia e storia hanno in comune lo Spirito che unisce l'una all'altra. L'idea di unificare storia e filosofia non è estranea nemmeno al marxismo, e Gramsci pensa che appunto il marxismo ha aiutato Croce a concretizzare e a sviluppare la sua tesi, originalmente neohegeliana. «Anche da questo punto appare come il Croce abbia saputo mettere bene a profitto il suo studio della filosofia della praxis. Cosa è infatti la tesi crociana dell'identità di filosofia e di storia se non un modo, il modo crociano, di presentare lo stesso problema posto dalle glosse al Feuerbach e confermato dall'Engels nel suo opuscolo su Feuerbach?» (Q. 1271.) Abbiamo visto che per il Croce l'identificazione di storia e di filosofia avviene tramite lo Spirito, invece per il marxismo — e anche per Gramsci — quest'unità avviene tramite la prassi storica, in primo luogo quando «rendono storia» una data filosofia e poi quando «facendo la storia» creano nuove filosofie.

Dunque, per il marxismo si tratta sempre dell'azione *politica* che congiunge storia e filosofia, ma per Croce ciò è inaccettabile. Soprattutto per «salvare il giudizio storico dalle contaminazioni con la politica pratica, che gli tolgono larghezza e spregiudicatezza».³⁰ Ma in questa identificazione di filosofia e politica c'è un gran rischio: quello della giustificazione *sine conditio* di ogni politica pratica, da parte della filosofia. Croce allude a questo pericolo. Gramsci invece non ha paura di questa identificazione che conduce alla formazione delle ideologie che sono necessarie per il movimento operaio. Così per Gramsci, «le ideologie... saranno 'vera' filosofia, perché esse risulteranno essere quelle 'volgarizzazioni' filosofiche che portano le masse all'azione concreta, alla trasformazione della realtà». (Q. 1242.)

Lo storicismo

I problemi dello storicismo occupano un posto primordiale e in Croce e in Gramsci. Non a caso Gramsci lo ritiene momento centrale dell'*Anti-Croce*. «Il pensiero storiografico del Croce, anche nella fase più recente, deve essere studiato e meditato con la massima attenzione». (Q. 1234.)

Uno dei problemi dello storicismo che Croce pone in primo piano è la questione che Gramsci formula in questo modo: «Come riconoscere la 'vera' tradizione, il 'vero' passato?» (Q. 1354.) Ovvero, come si chiede in un'altra nota: «Che cosa il Croce ritiene che della tesi sia da conservare, perché vitale?» (Q. 1327.) In connessione alla domanda, Gramsci fa la critica al Croce che nella sua «dialettica della conservazione e della rinnovazione» — come Gramsci dimostra correttamente nella *Storia d'Italia* e nella *Storia d'Europa* del Croce — mette sempre in rilievo il fattore della

²⁹ B. Croce: *Filosofia della pratica*, Bari 1923. Laterza, p. 390.

³⁰ B. Croce: *Elementi di politica*, idem, p. 58.

conservazione. Ma anche Gramsci si rende conto della complessità del problema: «ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso, avrà un carattere di necessità storica, e non di scelta arbitraria da parte dei così detti scienziati e filosofi». (Q. 1325—26.)

Certo è che passato e presente sono in rapporto dialettico di tesi e di antitesi e che «ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla completamente e completamente sostituirla». (Q. 1328.) Dunque, per Gramsci la «rinnovazione» deve sempre essere antitetica e radicale. Aggiunge ancora che è capace fare la «nuova storia» solo colui che «saprà identificare la linea di sviluppo reale» nelle sue contraddizioni. (Q. 1354.) Continuando così la propria tradizione serve ugualmente lo sviluppo di tutta la società.

Il concetto di Stato

Nello storicismo del Croce occupa una parte importante la sua concezione di Stato. Nella sua polemica, anche Gramsci dedica grande spazio a questo problema. Prima di tutto respinge quell'idea crociana che lo Stato sia «una categoria spirituale». ³¹ Poi nel suo saggio intitolato *Il senso politico* ha stabilito i tratti caratteristici di ogni Stato. Secondo Croce, lo Stato è di doppia natura: in esso si trova da una parte la *forza* e dall'altra il *consenso*. Risolve «il dilemma se lo Stato si fonda sulla *forza* o sul *consenso*» dialetticamente: «forza e consenso sono in politica termini correlativi, e dov'è l'uno, non può mai mancare l'altro. Consenso (si obietterà) 'forzato'; ma ogni consenso è forzato, cioè tale che sorge sulla 'forza' di certi fatti, e perciò 'condizionato': se la condizione di fatto muta, il consenso, com'è naturale, viene ritirato, scoppiano il dibattito e la lotta, e un nuovo consenso si stabilisce sulla condizione nuova». ³²

Croce poi traduce questa distinzione con altri vocaboli, chiamando «autorità» tutto quello che appartiene alla forza, e «libertà» tutto questo che appartiene al consenso. Sebbene simpatizzi con il momento della forza, dell'«autorità», nella sua opera dà maggior rilievo all'altro momento, al consenso, alla «libertà». Di conseguenza, lo Stato avrà anche una dimensione *etica*. Nel suo saggio intitolato *Lo Stato e l'etica* scrive: «la parola 'Stato' acquista nuovo significato: non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà, ma incarnazione dell'*ethos* umano e perciò Stato etico e stato di cultura, come anche si chiama». ³³

L'apologia dello Stato etico si trova anche nel suo discorso tenuto al Congresso di Oxford nel 1930 con il titolo *Antistoricismo*. Analizzando questo discorso del Croce, Gramsci, nei *Quaderni*, apprezza molto la distinzione della forza e del consenso nello stato ³⁴, che serve anche ad operare altre distinzioni, per esempio fra politica e etica, dittatura ed egemonia, società politica e società civile. Paragonando la concezione dello Stato in Croce e in Gentile, Gramsci scrive: «è da vedere in quanto l'attualismo di Gentile corrisponde alla fase statale positiva, a cui invece fa opposizione il Croce. L'unità nell'atto dà la possibilità al Gentile di riconoscere come 'storia' ciò che per il Croce è antistoria. Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece 'etico-politica'; cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura...». (Q. 691.)

³¹ B. Croce: *Filosofia — poesia — storia*, idem, p. 575.

³² B. Croce: *Elementi di politica*, idem, pp. 18—19.

³³ Idem, p. 31.

Dunque, quando Gramsci critica la concezione dello Stato (dittatorico) del Gentile, intende respingere ogni concezione di Stato basata sulla forza o esclusivamente sulla violenza. Secondo Gramsci non si può identificare Stato e forza, ma bisogna attingere dalla tradizione della filosofia idealistica quegli elementi positivi che concernono il consenso, la società civile, insomma l'importanza della moralità nella società. Ma è necessario anche «ritradurli» in linguaggio materialistico, cioè riempirli di contenuto reale. Così, non può mancare né l'uno né l'altro elemento, né la politica, né la morale. Secondo Gramsci, nella filosofia della praxis, si trovano entrambi gli elementi.

In una delle sue lettere dal carcere, scrive: «si può dire concretamente che il Croce, nell'attività storico-politica, fa battere l'accento unicamente su quel momento che in politica si chiama dell'«egemonia», del consenso, della direzione culturale, per distinguerlo dal momento della forza, della costrizione, dell'intervento legislativo e statale o poliziesco. In verità non si capisce perché il Croce creda alla capacità di questa sua impostazione della teoria della storia di liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis? — È avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'«egemonia» e della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di «egemonia»».³⁵ In questa citazione, Gramsci allude a Lenin come teorico dell'egemonia e dello Stato nuovo. Dobbiamo aggiungere invece che quello che attribuisce a Lenin, si trova, sì in Lenin, ma solo fra le righe e non in forma esplicita. Croce invece non ha conosciuto Lenin in fondo...

La storia etico-politica

Nella storia, dunque, Croce distingue anche altri elementi: quello della storia economica e quello della storia etico-politica (o la storia morale). Per quanto riguarda il loro nesso, insiste sul primato della storia etico-politica: «della storia *economica*... è dunque da rivendicare l'autonomia rispetto alla storia *morale o etico-politica*».³⁶ Vale a dire che nei confronti del marxismo Croce non condivide l'opinione secondo la quale l'economia possa determinare la vita morale della società. Invece Gramsci, accettando la distinzione fra storia economica e storia etico-politica, vorrebbe servirsene nell'elaborazione della propria teoria della politica, integrandole rispettivamente nella base (struttura) e nella sovrastruttura. Secondo Gramsci, la storia economica e la storia etico-politica costituiscono le diverse fasi dello sviluppo storico. Al passaggio da una fase all'altra sta il termine politico di «*catarsi*» che descrive un lungo processo storico durante il quale gli uomini prendono coscienza delle contraddizioni sociali.

«Si può impiegare il termine di «*catarsi*» per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini».

³⁵ È la relazione del consenso e della forza che lo interessa anche quando fa l'analisi de «Il Principe» di Machiavelli. Non sarebbe difficile dimostrare un paragone fra la polemica col Croce e «Il moderno Principe» di Gramsci.

³⁶ A. Gramsci: *Lettere dal carcere*, idem, p. 616.

³⁷ B. Croce: *Elementi di politica*, idem, p. 103.

ni». (Q. 1244.) In questa trasformazione sociale, due momenti sono importanti: la capacità dell'uomo e la base economica cambiata per l'opera dell'uomo. Così, «la struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative». (Idem.) L'elemento della storia etico-politica, preso dalla tradizione filosofica italiana (Spaventa, De Sanctis e soprattutto Croce), dunque, diventa per Gramsci — dopo una reinterpretazione specifica — uno dei cardini della concezione. Così, si può dire che contribuisce molto ad arricchire questa tradizione filosofica.

Durante tutta la critica dell'*Anti-Croce* si poteva osservare il *duplice* atteggiamento di Gramsci nei confronti del Croce. Da una parte cercava di capire il suo pensiero il meglio possibile (come esigeva nei suoi criteri metodologici); d'altra parte invece è totalmente cosciente della diversità dell'opera del Croce, per questo sente il bisogno di polemizzare con lui. Una analisi comparata — a nostro parere — potrebbe provare che pur nella critica, l'interesse di Gramsci verso il Croce rimane per sempre molto importante.

Per quanto riguarda il metodo e i risultati della sua ricerca sul Croce, dobbiamo riconoscere che Gramsci segue in modo conseguente tutta l'evoluzione del pensiero crociano, ma dobbiamo aggiungere ancora che non in tutta la sua dimensione. Anche in questo caso — come è accaduto con Bucharin — dalla polemica mancano molti lati positivi. Manca soprattutto il giudizio sull'*estetica* del Croce: nell'*Anti-Croce* non ne parla assolutamente.

La polemica di Gramsci con Bucharin e con Croce, dunque, abbraccia o solo una parte o solo un lato della loro vasta opera teorica e politica. Anche da questo fatto si può dedurre al *leit-motiv* dei *Quaderni* e all'intenzione principale di Gramsci: alla ricerca di «una nuova sintesi» di filosofia e di teoria politica.

La possibilità e gli elementi di questa «nuova sintesi» — che sarà l'oggetto di un altro saggio — sono formulati sulla base delle sue principali polemiche, e perciò queste polemiche hanno un'importanza enorme anche per la conoscenza di tutti i *Quaderni*.

Szabó Tibor

POLITIKA ÉS FILOZÓFIA GRAMSCI BÖRTÖNFÜZETEIBEN

I.

Polémia Buharinnal és Crocéval

A tanulmány első része egy nagyobb munkának, amely Gramsci *Börtönfüzeteinek* egységes koncepció alapján való feldolgozását tűzte ki céljául.

Gramsci fő polémája N. I. Buharin *Kézikönyvének* mechanikus materialista szemlélete, valamint Benedetto Croce idealizmusa ellen irányult. E filozófusok bírálata közben Gramsci kitér a filozófia és a politikaelmélet sok, fontos kérdésére, mint az anyag és az objektivitás, a szükségszerű és a véletlen, a technikai eszköz, az egyén és társadalom, alap és felépítmény, a historicizmus, az állam, az etikai-politikai történelem és egyéb fogalmakra, egymáshoz való viszonyukra. Gramsci munkásságának egyik fő jellegzetessége, hogy saját felfogását vita közben tisztázza. Ez a tanulmány Gramsci vitáit foglalja össze, míg egy következő részben az ebből kiinduló eredeti koncepcióját fogjuk bemutatni.

ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИТИКИ И ФИЛОСОФИИ ГРАМШИ В «ТЮРЕМНЫХ ТЕТРАДЯХ»

I.

Пolemика с Бухариным и Кроче

Данная статья является частью более крупной работы, которая поставила перед собой цель — разработать материал «Тюремных тетрадей» на основе единой концепции.

Главная полемика Грамши направлена против механического материализма «Популярной учебники» Н. И. Бухарина и идеализма Кроче. В критике этих философов Грамши поднимает ряд важных вопросов философии и политологии, как напр., объективность, необходимость и случайность, технические средства, личность и общество, базис и надстройка, историзм, государство, этическо-политическая история и др. понятия, в их взаимозависимости. Одной из главных характерных черт деятельности Грамши является то, что свою теорию он кристаллизует в ходе полемики. Эта статья подводит итоги полемике Грамши; а в следующей работе мы покажем его исходную концепцию, вытекающую из этих споров.

Tibor Szabó

POLITICS AND PHILOSOPHY IN GRAMSCI'S "PRISON NOTEBOOKS"

Part I.

Polemic with Bukharin and Croce

This paper is part of a longer study aiming at a scrutiny of Gramsci's *Prison Notebooks* on the basis of a unified conception.

Gramsci's main polemic is against the mechanical materialistic view of Bukharin's *Handbook* and against Benedetto Croce's idealism. While criticizing these philosophers, Gramsci mentions several important questions of philosophy and of the theory of politics, like material and objectivity, necessity and random, technical means, individual and society, basis and superstructure, historicism, the state, ethical-political history and other notions and their relations. One of the main characteristics of Gramsci's work is that he makes his own conception clear in the course of the debate. This paper summarizes Gramsci's debates while the following one introduces his original conception starting from these debates.

